DER

TOD MOSE'S

nach der Sage.

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR

ERLANGUNG DER DOCTORWÜRDE

DER

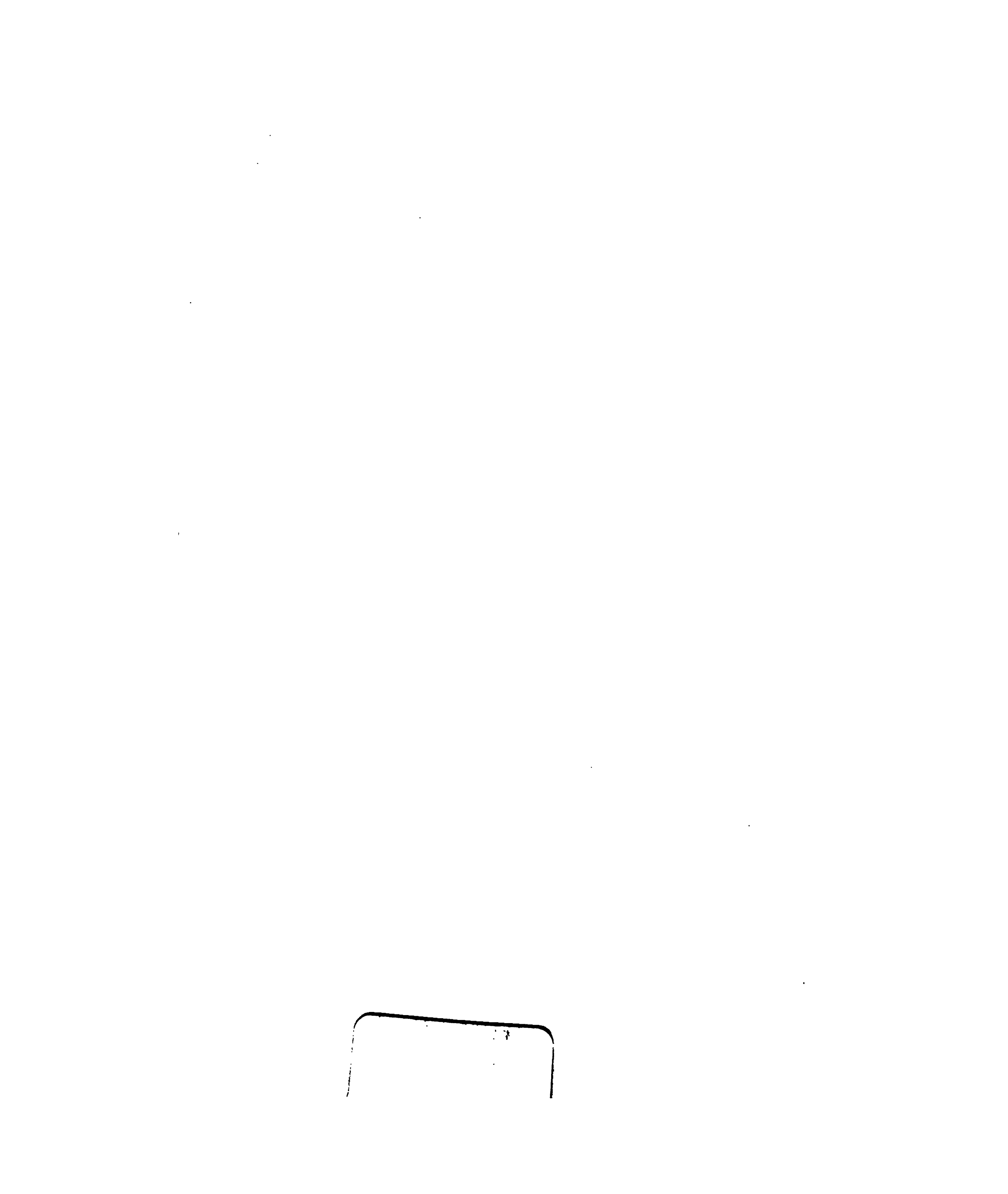
PHILOSOPHISCHEN FACULTÄT

DER UNIVERSITÄT HALLE

VON

A. Fleischhacker
cand phil.

HALLE 1888.



Meinen

teueren Eltern

in

dankbarer Liebe

gewidmet.

Einleitung.

Ein reicher Sagenkreis hat sich um die Person des grössten aller Propheten, des bedeutendsten aller Gesetzgeber, um die Gestalt Mose's gebildet. Von den Bekennern aller drei monotheistischen Religionen in gleicher Weise verehrt, haben sich bei allen, je nach ihrer Eigentümlichkeit natürlich mehr oder minder verschiedene, Sagen und Legenden um Mose gebildet, die es versuchten, die Abschnitte im Leben des Propheten, welche in dem geschichtlichen Berichte, den Aufzeichnungen des Pentateuch, nicht klar beleuchtet, oder gar in völliges Dunkel gehüllt sind, mit mannigfachem sinnigen Beiwerk auszudeuten und auszufüllen. Drei Abschnitte hauptsächlich sind es, bei welchen sich die schaffende Phantasie besonders bethätigt hat: Die erste Kindheit und Jugendzeit Mose's,[1]) seine

1) Von der Königstochter Thermutis adoptiert, wie Jos antiq. II, 9,[5] erzählt, wurde er in aller Weisheit der Egypter am Hofe Pharaos erzogen. Zum Jüngling herangereift führte er einen Krieg gegen die Äthiopier, deren Königstochter Tharbis von Liebe zu dem männlich schönen Heerführer entbrannt, die Thore der Stadt dem Feinde öffnet, worauf er sich mit ihr vermählt. Bei Eusebius praep. ev. heisst Mose's Adoptivmutter Merris, in den Pirke de Rabbi Elieser c. 48 Bithia, bei den Arabern Si'oun. Nach den Pirke d. R. E. a. a. O., wurde sie dadurch von dem Aussatze, an welchem sie litt, geheilt (vgl. שלשלת הקבלה p. 11 b.), eine Sage, wie wir sie auch bei den Arabern finden, wo sogar sieben Töchter Pharaos gesund werden (vgl. Palmer, Schauplatz der 40jährigen Wüstenwanderung der Israe-

Flucht aus Egypten und sein Aufenthalt in Midian[2]) und sein Tod. Besonders das letztere Thema ist ein von der Sage vielbehandeltes geworden, zu dem durch die geheimnisvolle Art, wie es in der Bibel selbst Deut. 34, 1 ff. beschrieben ist, wohl schon in früher Zeit der Grund gelegt sein mag.

Nur bei wenigen der Sagen dieses Kreises lässt sich genauer die Zeit ihrer Entstehung fixieren, zumal bei denjenigen, welche spezifisch jüdischen Ursprungs sind. Denn bei der besonderen Gestaltung der agadischen Litteratur dringt Sagen- und Legendenstoff durch ganz äusserliche Umstände in Sammelwerke ein, deren Richtung eine ganz andere ist, und gelangt von hier aus erst zu vollständiger litterarischer Gestaltung und Form. Hat sie diese erst

---

liten, S. 423). Vgl. ferner Maimonides Moreh. Neb. II, 45. Exod. Rabba I ff. Sota 12a u. b, Beer in Jahrbb. für die Gesch. d. Jud. III (1863) S. 1—64, Palmer a. a. O. 420 ff.

2) Nach שלשלת הקב' p. 11b und 12 floh er zu Kurkumus, dem König von Äthiopien, der aus seiner Hauptstadt von Bileam (der ja überhaupt in der jüdischen Sage eine grosse Rolle spielt) vertrieben, vergeblich gegen den Rebellen kämpfte. Nach seinem Tode tritt Moses an seine Stelle, erobert die durch die Zauberkünste des Verräters fast unüberwindliche Stadt, heiratet die Witwe des verstorbenen Königs und regiert 40 Jahre. Da er aber der Königin vollständig fern bleibt und keinerlei Verkehr mit ihr unterhält, so fordert jene die Fürsten auf, den Sohn des verstorbenen Herrschers auf den Thron zu setzen, worauf Moses auf die ehrenvollste Weise entlassen wird. Er geht hierauf zu Reuel (Jethro, der arabische Schoaib), dem er seine Erlebnisse erzählt. Jener aber wirft ihn in das Gefängnis, wo er zehn Jahre zubringt, während deren Jethro ihn vollständig vergisst. Jedoch Zipporah, jenes Tochter, verpflegt den Gefangenen und erwirkt seine Befreiung von ihrem Vater. Den Stab mit dem eingegrabenen Gottesnamen, den Jethro in seinem Garten eingepflanzt hatte und den niemand aus dem Boden zu reissen verstand, zieht Mose ohne Mühe heraus, worauf ihm Jethro seine Tochter zur Frau gibt. Vgl. ferner Tanchuma Sectio שמות, Exod. Rabba ib. und Jalkut zu s. שמות Es existieren natürlich noch unendlich mehr Sagen über Mose, über seine Wunder in Egypten, seinen Aufenthalt auf dem Sinai, die Gesetzgebung, den Aufstand des Korah u. s. w., aber es wäre ja weit-

erreicht, so ist die Zeitbestimmung in diesem neuen Gewande wenigstens insofern etwas sicherer, als bei der Agada, die man als geschichtliche bezeichnen kann, gewöhnlich das Material aus der Gegenwart genommen wurde und man aus den sich kundgebenden Tendenzen und manchmal auch aus Spracheigentümlichkeiten, sowie dem Eindringen fremder Elemente ziemlich sichere Schlüsse ziehen kann. Die Originalität solcher Sagen zu bestimmen, ist allerdings dann eine schwierige Arbeit; denn in dem Munde eines jeden Erzählers gleichsam neu geboren, von seiner Gestaltungsgabe frisch ausgeschmückt, gewinnt die Sage im Laufe der Zeit allmählig ein ganz anderes Aussehen, wächst langsam heran und bildet sich immer konkreter durch Neuschöpfung von Gestalten und Nebenumständen, so dass den ursprünglichen Kern genau herauszuschälen, fast unmöglich und eine Abgrenzung, wenn überhaupt davon die Rede sein kann, nur nach grösseren Perioden möglich ist.

Aus der jüdischen Sage hat sich, wie Steinschneider im Mag. für d. Lit. des Ausl. 1845 nachgewiesen, dann christliche und muhamedanische entwickelt, und wenn wir bei späteren, rabbinischen Schriften Elemente beider finden,[3]) so können diese mindestens ebensogut aus älteren Quellen ganz unabhängig von jenen geschöpft haben.

läufig, auch nur einen kleinen Teil derselben hier aufzunehmen; wir verweisen daher nur auf die einschlägigen Midraschsammlungen. Auch das Buch Josua der Samaritaner hat einiges, vgl. Hottinger in Smegma Orient. I, 437 ff. und Juynboll, lib. Josuae. Über arabische Sagen s. Weil, Biblische Legenden der Muhammedaner, Frankfurt 1845, und Palmer a. a. O. S. 39, 40, 52, 59, 60 etc., wo besonders die Legenden auf der Sinaihalbinsel behandelt werden; ib. S. 421 ff. findet sich eine Zusammenstellung arabischer Sagen über den Auszug, leider ohne Quellenangabe; ein grosser Teil derselben ist mit den hebräischen Sagen späterer Zeit völlig identisch. S. auch die bibl. Realencyclopädieen von Hertzog, Winer, Hamburger s. v. Moses.

3) Vgl. Zunz, Gottesdienstl. Vorträge der Juden. S. 149b, 155 und 282d.

I.

Die ältesten Spuren der Sage über Mose's Tod.

„Die hohe Verehrung Mose's," sagt Ewald in seiner Geschichte des Volkes Israel. II. 318. „welche schon in den letzten Jahrhunderten[4]) bis zum Anfang der Babylonischen Verbannung einen ganz neuen, mächtigen Aufschwung genommen hatte, überschritt nach ihr sowohl bei Judaeern als auch aus besonderen Gründen bei den Samaritanern allmählig alle guten Grenzen und dehnte sich nach Esra's Zeit auch auf den Pentateuch als sein bedeutendstes Werk aus; aber eben diese völlig masslose Verehrung kehrte sich nun an die ächte, alte Geschichte immer weniger und vergnügte sich immer einziger, die seltsamsten Einbildungen zu verfolgen."

Ewald kann zwar für seine letzte Behauptung ganz und gar keinen Beweis erbringen; auch bei den Samaritanern ist von einer besonderen Verehrung Mose's in jener Zeit nichts bekannt, aber es ist möglich, dass E. die Sagen, die erst aus späterer Zeit schriftlich uns vorliegen, in ihren ersten Keimen schon in jener Zeit entstanden annimmt, wofür allerdings ein wirklich stichhaltiger Grund sich auch kaum denken lässt. Sollten sie aber selbst in so früher Zeit entstanden sein, so haben sie sich jedenfalls nicht in solch' massloser Gestalt gebildet, wie E. anzunehmen scheint.

---

4) Schon Josua 14^{6} heisst M. als derjenige, mit welchem Gott von Mund zu Mund redete, איש האלקים „der Mann Gottes."

Die erste Andeutung einer Sagenbildung ist uns vielleicht in der Übersetzung der LXX. zu Deut. 34^{6} erhalten, wo sie ויקבר אותו durch ἔθαψαν αὐτόν wiedergeben. Doch lässt sich dies nicht mit Sicherheit feststellen, da dort von vornherein ἔθαψεν gestanden haben kann und erst ein späterer Abschreiber, der die Sage schon kannte, daraus den Plural bildete.

Philo erzählt in seinem „Leben Mose's,“ in welchem er M. in seiner Eigenschaft als König, Gesetzgeber, Hohenpriester und Prophet betrachtet, dass Moses begraben wurde, ohne dass jemand zugegen war, sicherlich nicht von Menschenhand, sondern von unsterblichen Mächten.[5])

Deutlicher tritt uns die Sage bei Jos. ant. jud. IV, 8^{48} entgegen, wo er den Tod des Propheten folgendermassen schildert: Moses besiegt durch die Thränen der Israeliten, weinte ebenfalls, wobei er seine Liebe zum Volke nochmals beteuerte. Es begleitete ihn eine grosse Menge des Volkes, besonders die Ältesten, Eleasar, der Hohepriester, und sein Nachfolger Josua. Auf dem Gipfel des Berges entliess er die Ältesten, umarmte noch einmal Eleasar und Josua, und dann entzog ihn plötzlich eine dichte Wolke jener Blicken und er verschwand in einem tiefen Thale.

Dass die Essäer eine grosse Verehrung gegen M. besassen, ist wohl unzweifelhaft; ob sie aber seine Person auch schon mit Sagen umwoben, wie aus Hilgenfeld, die jüdische Apocalyptik in ihrer geschichtlichen Entwickelung, S. 245 ff. hervorzugehen scheint, ist nicht zu erweisen. Denn trotzdem wir wissen, dass die Angelologie, die ja bei den Sagen unseres Kreises eine Rolle spielt, bei ihnen eine ausgebildete war,[6]) so muss man doch auch in Betracht ziehen, dass unsere Kenntnisse über die Essäer

---

5) ed. Mangey II, 179: *μηδενὸς παρόντος δηλονότι χερσὶν οὐ θνηταῖς, ἀλλ' ἀθανάτοις δυνάμεσιν.*

6) Nach Jos. ant. II, 8^{7} musste der Aufzunehmende sich verpflichten, die Namen der Engel geheim zu halten.

heute noch sehr lückenhafte sind und von einer speziell essäischen Litteratur kaum eine Spur mehr vorhanden ist.[7])

II.

Die Sage über Mose's Tod in christlichen Quellen und die assumptio Mosis.

Wir kommen nunmehr zu einer Fassung unserer Sage, die christlichen Quellen angehört und deren erstes Bruchstück sich in der Epistel des Judas v. 9 findet, einer Stelle, deren Dunkel zu lichten die Kommentatoren des n. T. schon seit alter Zeit sich alle Mühe gegeben haben.[8])

Nachdem dort vor allem gegen die Irrlehrer vorgegangen wird, die sich herausnehmen, die himmlische Majestät zu höhnen, soll v. 9 für ihr unrechtes Thun der Beweis dadurch erbracht werden, dass nicht einmal ein guter Engel es wagte, gegen den Satan eine Lästerung auszustossen. Als nämlich der Erzengel Michael wegen der Bestattung des Leichnams Mose's mit dem Satan in

---

7) Jellinek nimmt ZDMG. VII, 249 an, dass das apocryphische Buch Henoch essäischen Ursprungs ist; vgl. dazu Geiger, jüd. Zeitschr. III, 199 und Rosenthal, 4 apocryph. Bücher aus der Zeit und Schule Akiba's, Leipzig 1885, S. 10.

8) Wir erwähnen aus den letzten drei Jahrhunderten nur: Gaulmyn, De vita et morte Mosis libri tres, traduit de l'hébreu, Paris 1629, mit einer Vorrede von Fabricius, Hamburg 1714, ausserdem in Gfrörers, Proph. vet. pseudepigr., Stuttgart 1840, S. 303—363, in der praefatio; Joh. Creil, Disput. theol. de sepultura Moysis, Jena 1667, III, 9—13 und V, 2; Andreas Sennert, Exercit. de morte et sepultura M., Wittenberg 1656; Joh. Ernst Gerhard, Diss. de sepulcro Mosis, Jena 1687; Bartsch, Exerc. de sepulc. M., Leipzig 1703; Joh. Andr. Schmidt, Diss. theol.-exeg. de morte et sepulc. M., Jena 1710; Ludw. Kleinschmidt, Halle 1723, der Jud. ep. 9 mit Sacharja III, 1 zusammenstellt, § 14, vgl. § 12; Campbell, Life of Moses, London 1738; Abbt, Ob Gott M. begraben? Halle 1757, § 16 und 21; Lidell, Diss. de sepult. M., London 1803; Vervorst, Appendix de Moys. vita et gestis, Paris 1843.

heftigen Streit geriet, wagte er nicht, ein lästerndes Urteil zu fällen, sondern sagte nur: „Der Herr schelte Dich!“[9])

Dieselbe Thatsache ist auch im II. Petribrief 2^{11} erwähnt, allerdings in solch' allgemeinen Ausdrücken, dass die Worte ohne Kenntnis von Jud. 9 kaum zu verstehen sind.[10])

Was ist nun aber die Quelle von Juda v. 9? Ist sie jüdischen Ursprungs, oder ist sie erst in christlicher Zeit entstanden, und ist uns etwas bekannt, was uns in Bezug darauf sichere Schlüsse ziehen lassen könnte?

Es ist allerdings kaum anzunehmen, dass die Thatsache Jud. 9 aus Deut. 34^1 ff. direkt geschöpft hat, selbst wenn man den Erzengel Michael als den unerschaffenen Logos betrachten wollte, da dadurch das Eintreten des Satans immer noch nicht erklärt wäre.

Aber könnte der Bericht Judas nicht einer ähnlichen Quelle entstammen, wie sie uns Philo's Erzählung (o. S. 7) durchschimmern lässt? Wenn auch bei Philo nur von *ἀθανάτοις δυνάμεσιν* gesprochen wird und von einem Kampfe um den Leichnam des Verschiedenen nicht die Rede ist, konnte nicht bei der mannigfachen Ausschmückung der jüdischen Engelslehre, wie sie in damaliger Zeit sicher stattfand, auch das böse Prinzip seine Stelle in unserer Sage einnehmen? Und konnte nicht vielleicht schon eine vollständig ausgebildete jüdische Sage vorhanden sein, die jenes Thema behandelte? Die Wahrscheinlichkeit hierfür dürfte um so grösser sein, als man annehmen kann, dass die Sage, wie sie uns Jud. 9 vorliegt, nachchristlichen Ursprungs sei, da ep. Jud. in der I. Sammlung christlicher Schriften (vor 175 n. Chr.) überhaupt nicht aufgeführt ist,

9) Die Stelle lautet: *„Ὁ δὲ Μιχαὴλ ὁ ἀρχάγγελος, ὅτε τῷ διαβόλῳ διακρινόμενος διελέγετο περὶ τοῦ Μωυσέως σώματος, οὐκ ἐτόλμησε κρίσιν ἐπενεγκεῖν βλασφημίας, ἀλλ' εἶπεν „ἐπιτίμησαί σοι κύριος.“*

10) Vgl. Philippi, das Buch Henoch und sein Verhältnis zum Judasbrief, Stuttgart 1868, 155 ff.

sondern erst in dem sogenannten Muratorischen Fragment (cca. 200 n. Chr.) erscheint,[11]) woraus sich auch ihr Nichtvorhandensein bei Philo und Josefus leichter erklären liesse. Wenn nun Philippi a. a. O. S. 165 bemerkt, der Apostel, der für seine Schrift kanonisches Ansehen beanspruchte, habe sicher keine jüdische Sage benutzt, die schon bekannt gewesen sei, sondern er habe diese bisher unbekannte Sage als durch göttliche Inspiration empfangen hingestellt, so lässt sich gerade aus der kurzen Fassung der Sage an der betreffenden Stelle mit mindestens ebensoviel Berechtigung der Schluss ziehen, eben weil die Sage eine schon allgemein bekannte war, konnte sich der Apostel mit einer kurzen Andeutung begnügen.

Ist uns nun eine Schrift bekannt, aus welcher sich das Jud. 9 erwähnte Ereignis nachweisen liesse und ist diese Schrift, wenn auch im Original nicht mehr vorhanden, jüdischen Ursprungs?

Es ist dies eine Frage, deren Lösung besonders in neuerer Zeit durch die Auffindung der sog. Assumptio Mosis grossen Streit verursacht hat, die aber heute als entschieden angenommen werden darf.

Dass eine apocryphische Schrift, sei es unter dem Titel „Assumptio Mosis“ oder „*Ἀνάληψις Μωυσέως*“ oder פטירת של משה schon früh existierte, wissen wir aus Citaten, die daraus bei den ältesten Kirchenschriftstellern sich finden. Schon die evangelische Verklärungsgeschichte Matth. XVII, 1 ff. setzt die Himmelfahrt des Mose voraus und Offenbarung Joh. XI, 3 ff. wird erst verständlich, wenn wir wissen, dass wie Elias auch M. durch eine Himmelfahrt den Augen der Menschen entrückt wurde.[12])

---

11) Vgl. Volkmar, Moses Prophetie und Himmelfahrt, Leipzig 1867, S. 4.

12) Vgl. Volkmar a. a. O. S. 7 ff. und Hilgenfeld, Messias Judaeorum, Leipzig 1869, IX ff., der noch die Stellen Paul. Gal. III, 19 mit Mos. ass. I, 3 und III, 11, Joh. Apoc. XVII, 10 und M. a. ·w. XVII, 3 und Joh. Apoc. XIII, 18 vergleicht. Zu

Auch Lucas IX, 30, 35 scheint sich darauf zu beziehen. Clemens Romanus (cca. 95) bringt ep. I, 17, p. 21,[10] neben der Himmelfahrt des Elias auch die des Mose. Ähnlich lautet der Bericht des Clemens Alexandrinus (cca. 195) in Stromm. VI, 15, 132 und 806 ff., wo er erzählt, Josua habe gesehen, wie M. unter Engelgeleite zum Himmel aufgenommen wurde, aber doch auch, dass er in den Schluchten des Gebirges begraben ward. Auch Caleb habe das

---

letzterem vgl. er das in a. M. vorkommende rätselhafte Taxo a. a. O. S. 467: „nomen taxi latine corruptum esse videtur e τξγ' = 363, qui numerus respondet vocabulo — המשיח (so auch Philippi a. a. O. S. 182); quae si vera sunt, habemus exemplum, quod secutus Joh. Apoc. XIII, 18 numero χξς' (666) nomen נרון קסר indigitavit.

Dass Taxo einen wohlbekannten Namen in Gematria enthält, ist nach Ewald, Gttg. gel. Anz. 1867, S. 111 ff. zweifellos. Volkmar a. a. O. macht daraus רבון עקבא, das aber als unhaltbar leicht nachzuweisen ist, da Akiba stets mit Jod geschrieben ist und ausserdem jedenfalls nicht aus dem Stamme Levi, aus dem Taxo sein soll, stammte. Vgl. Hilgenfeld „Volkmar und Pseudomose" in Ztschr. für wiss. Theol. 1867 und ders. „Die Psalmen Salomonis und die Himmelfahrt d. M." ib. 1868, 273 ff. Carl Wieseler in den Jhrbb. für deutsche Theol. 1868, 620 ff. erklärt sehr geschickt S. 628/29 Taxo mit תחש „der Dachs" = Höhlenbewohner, der die ihm zur Ruhe bestimmte Winterszeit ruhig abwartet, um dann seine Thätigkeit von Neuem zu beginnen. Langen, „Das Judentum in Palästina zur Zeit Christi," Freiburg i. B., 1866, 102 ff. erklärt es als Fut. von τάσσω = אערוך, eine Erklärung, die zu gesucht ist, um auch nur einen geringen Grad von Wahrscheinlichkeit zu haben. Hausrath endlich NTZG. IV, 77, Note 1, giebt eine sehr geistvolle und ansprechende Erklärung, indem er eine Verwechselung von Buchstaben in der bekannten mystischen Weise ab-bag annimmt. Für שילה, worunter man in alter Zeit allgemein den Messias verstand, würde dies das Wort תכמו ergeben (vgl. Onkelos, Gen. 49,[10]), woraus durch einen kleinen Fehler leicht תכסו „Taxo" werden konnte. Wenn wir nun noch bedenken, dass שילה in seinem Zahlenwort = משה ist und schon in alter Zeit auch auf Mose gedeutet wurde (vgl. Rosenthal a. a. O. S. 31, A. 1), so werden wir in dem תכמו nur einen mystischen Hinweis auf einen wieder aus dem Stamme Levi entstehenden Moses erblicken, der ja zur Messiaszeit wiederkehren sollte (vgl. Schürer NTZG. p. 581).

Gesicht von M. Auffahrt gehabt, aber anderer, niederer Art. Pseudo Clem. Rom. kennt die A. M. ebenfalls Hom. III, 47. Ferner thun der A. M. Erwähnung: Origenes (cca 230) de princ. 2,¹. (Opp. I, 138.[13]) u. opp. II, 410.[14]) Didymus Alexandrinus (cca 360) und Oecumen. (cca 990) comm. in ep. Jud. 340; auch Evodius, ein Zeitgenosse des Augustinus, redet von apocrypha und secreta *Μωυσέως* (Augustiniana 259). Sie erscheint ferner in den Akten des VII. ökumenischen Konzils (II. Nicae. syn. 18, 20. a. 786/87), in den constit. Apostol. VI, 16 p. 176; des Nicephorus Stichometrie schreibt ihr „*στιχοι αυ*" = 1400 Zeilen zu, und schliesslich erwähnt sie noch der sog. Anastasianische Index (cca 1000) an fünfter Stelle unter den Apocryphen des a. T. Auch Hieronymus kennt sie vielleicht.[15]) Roensch, Ztschr. f. wiss. Theol. 1869 „Weitere Illustrationen zur Ass. M." bringt S. 218 noch zwei Erwähnungen der A. M. in griechischen Scholien, ein ausführlicheres, welches aus dem Severus Antiochenus entlehnt ist und ein kleineres aus dem XII. oder XIII. Jahrhundert. Dies sind ungefähr die Stellen, an denen von einer „Himmelfahrt des Mose" die Rede ist und die J. F. Fabricius in „cod. pseudepigr. V. T." I, 823 ff. zum Teil schon gesammelt hat. Ein bedeutender Schritt in der Entwickelung dieser Frage und damit auch in der Entscheidung des Streites über die Quelle von Jud. 9 geschah durch das Auffinden lateinischer Fragmente einer Ass. M., welche A. M. Ceriani nach einem

---

13) „et primo quidem in Genesi serpens Evam seduxisse describitur, de quo in Ascensione Moysi, cuius libelli meminit in epistola sua apostolus Judas, Michael archangelus cum diabolo disputans de corpore Moysi, ait, a diabolo inspiratam serpentem etc. etc."

14) „cuius libelli (Asc. M.) meminit in sua epistola apostolus Judas."

15) In seinem Commentare zu Amos IX. bringt er folgendes: „Ascendit cum Mose, cuius sepulturae locus, quia in coelum ascenderat, non potuit inveniri." Doch lässt sich daraus nichts mit Bestimmtheit behaupten.

Palimpseste in den Monum. sacror. und profan. I, 1. Mailand 1861, S. 55—62 zum ersten Male edierte und die nach ihm aus dem VI. Jhrh. stammt,[16]) der Sprache nach aber, wie Ewald im Gttg. gel. Anz. 1862, S. 2, behauptet, eine altlateinische Übersetzung aus dem II. Jhrh. ist.

Das Fragment beginnt mit der Abschiedsrede des Moses an Josua, in welcher die Zukunft des Volkes in der bei den Apocryphen gewöhnlichen Form des vaticinium ex eventu verkündet wird. Durch Trost und Belehrung soll Josua für sein schwieriges Amt gekräftigt und gegen dessen Unannehmlichkeiten geschützt werden. Dann steigt Mose von Josua und Kaleb begleitet auf den Berg, wo er verscheidet (XIII, 39—41); Kaleb steigt hinab, aber Josua bleibt und sieht, wie Mose's Sterbliches bestattet wird, seine Seele aber zum Himmel fährt. Doch muss Michael, welcher mit der Bestattung betraut ist, dieselbe erst gegen die Einwendungen des Satans rechtfertigen, der Mose wegen des Mordes des Egypters (Ex. 2,$^{12-14}$) anklagt und ihm deshalb ein gesetzliches Begräbnis abspricht. So entsteht jener Streit zwischen den Prinzipien des Guten und des Bösen, über den unsere Schrift nur noch ganz rudimentäre Überreste hat; in diesen tritt aber die Sage um Mose's Begräbnis in solch' auffallender Weise in den Vordergrund, dass wir aus den Stellen, die uns aus unserer Schrift in ep. Judae, Origenes u. s. w. erhalten sind, den Schluss ohne Schwierigkeit reconstruieren können. Der Leichnam bleibt in Michaels Gewalt, sein vergängliches Teil wird in dem Bergesthale bestattet, während der unvergängliche unter dem Geleite der Engel zum Himmel emporgeführt wird.

Dass diese Schrift eine sehr alte und die Ursprache nicht das Lateinische war, darüber herrschte von vornherein kein Zweifel. Streitig war nur, welches die Ursprache war, aus welcher Zeit die Schrift stammte und

16) Vgl. dazu auch Volkmar, a. a. O. S. 56.

damit zusammenhängend, ob sie die Quelle von Jud. 9 sein konnte.

Der erste, der auf die ass. M. aufmerksam machte, war Ewald in den Gttger Gel. Anz. 1862, I, 4 ff, wo er sie kurz nach der Herrschaft des Herodes und zwar am wahrscheinlichsten erst nach der Besitzergreifung Judaeas durch die Römer und dem Aufstand des Gaulonäers Juda (6 n. Chr.) ansetzt. „Die altlateinische Übersetzung, sagt E. weiter, war gewiss wie alle jener Zeit aus dem Griechischen entnommen; aber die stärksten, ja die grellsten Hebraismen, wovon die griechische Urschrift strotzen musste, zeigen sich noch in dieser Afterübersetzung. Die Urschrift war also sicher Hebräisch. Allein wie alle diese in dem letzten Jahrhundert des alten Volkes Israel entstandenen Schriften durch die grossen Verwüstungen der letzten jüdisch-römischen Kriege und deren Folgen im Kreise der Überbleibsel dieses Volkes vernichtet wurden und sich nur noch bei den Christen in Übersetzungen teilweise erhielten, so muss es auch diesem hebräischen Buche ergangen sein.“ Diese seine Ansicht erhält E. auch im Gtt. Gel. Anz. 1867, S. 110 ff., aufrecht.

Eingehender beschäftigte sich mit der ass. M. Hilgenfeld in Novi Testam. extra canonem receptum, Leipzig 1866, dem er 1868 einen Versuch, die Schrift in das Griechische, welches er für die Ursprache hält, zurückzuübersetzen folgen liess, wozu von Roensch in der Ztschr. f. wiss. Theol. 1868, 466—68 und ib. 1869 213 ff. Vorschläge und Berichtigungen erschienen. H. geht nochmals darauf ein in s. Messias Judaeorum, 1869, proleg. IX. ff. und polemisiert besonders heftig gegen die Ansicht von Volkmar in Ztschr. f. wiss. Theol. 1867, „Volkmar und Pseudomoses“ und gegen M. Schmidt und A. Merx ib. 1868, 273 ff. H's Ansicht ist, dass wir in der ass. Mos. ein Produkt einer essäisch-apokalyptischen Schule[17]) haben,

---

17) Vgl. dazu Hilgenfeld, die jüdische Apocalyptik in ihrer geschichtlichen Entwickelung, Jena 1857, wo er S. 245 ff. zu dem Re-

das jedenfalls noch vor der Zerstörung Jerusalems etwa in der Regierungszeit des Claudius (cca. 44) geschrieben ist, aber römisch-abendländischen (!) Ursprung verrät. Es ist die Quelle von Jud. 9, und seine Ursprache ist die griechische.

A. v. Gutschmid setzt die Zeit des Buches cca. 54 in die Regierung Nero's.

H. Langen (D. Judent. in Paläst. zur Zt. Chr.) verlegt das Buch nach der Tempelzerstörung, obgleich diese nirgends genannt ist, in die Regierungszeit des Vespasian cca. 75. Wir haben in ihm die Quelle für Juda 9 (S. 480); der Verfasser ist aber entschieden ein orthodox-jüdischer, in dessen Ausdrucksweise sich sogar unverkennbar etwas Antichristliches zeigt. (S. 111). Die Ursprache ist natürlich das Hebräische.

Merx und Schmidt (Archiv für wiss. Erforschg. des a. T., Halle 1868, II, 117—252) setzen das Schriftchen in die Zeit von 54—62 und nehmen als Ursprache das Aramäische an, wie es zu jener Zeit in Palästina gesprochen wurde; sie begründen die letztere Hypothese mit einer ganzen Anzahl Stellen, welche dies Sprachidiom noch durchblicken zu lassen scheinen. In Wirklichkeit ist von ihren Gründen aber kein einziger stichhaltig (vgl. Rosenthal a.a. O. S. 34.)

An die Ewald'sche Auffassung schliesst sich noch C. Wieseler (in d. Jhrbb. für deutsche Theol. 1868, 622 ff.) an, der in Bezug auf die Abfassungszeit noch über E. etwas hinausgeht und unser Buch während der Unruhen bald nach dem Tode des Herodes cca. 2 v. Chr. geschrieben sein lässt. Es ist aus dem Griechischen übersetzt, was aber eine ursprügliche Fassung in aramäischer (!) Sprache

---

sultate kommt, dass die Essäer ein Ausfluss der jüdischen Apocalyptik sind. Von dieser Ansicht geht H. später in „Essäismus und Jesus" Ztschr. f. wiss. Theol. ab und sucht den Essäismus durch Herbeiziehen von Parsismus und Buddhismus zu erklären. Vgl. auch Zeller, Philos. d. Griechen, 1868, III, 2, 234 ff.

an sich selber noch nicht ausschliesst. Der Verfasser ist aber jedenfalls ein Jude und zwar wahrscheinlich ein Galiläer. Unsere Schrift gehört zu den edleren des späteren Judentums. „Das Ganze ist und soll auch nichts anderes sein als ein prophetischer Midrasch im Geiste und nach Bedürfnis der damaligen Gegenwart zeigend, dass immer und so auch jetzt das die mosaischen Gebote übertretende Volk von Gott gestraft wird, Gott aber die Bussfertigen wieder glücklich machen wird.“

An Langen schliessen sich in Bezug auf Zeit und Ursprache noch Schürer N. T. Z. G. IV, 78 ff. und Rosenthal a.a. O. an, der das Buch von einem Anhänger der Zelotenpartei (S. 19 ff.) und zwar von einem solchen verfasst sein lässt, welcher der bei den Schriftgelehrten in nicht gerade bestem Rufe stehenden Classe der Am ha-Arez angehörte (S. 25 ff.) Dafür, dass das Hebräische die Ursprache ist, bringt R. eine ganze Anzahl von schlagenden Beweisen (S. 14, 15, 21 Anm., 35 ff.),[18]) und das Land seiner Entstehung ist selbstverständlich Palästina. (S. 38.)

---

18) So: cap. I. S. I, Z. 35: et promitte secus (secundum) industriam tuam omnia, quae mandata sunt, ut facias = חזק ואמץ ככחך את כל הפקודים לעשות.

c. 2, S. II, Z. 33: usque in diem poenitentiae in respectu, quo respiciet illos dominus in consummatione exitus dierum, wo das hier unmögliche Wort „poenitentia“ seine Entstehung nur einem Missverständnisse zu verdanken hat; der hebräische Text lautete: עד יום התשובה אשר פקוד יפקוד אלק' אותם ככלות קץ הימים wo תשובה „Rückkehr, Wendung“ bedeutet, aber nicht „Busse,“ wofür es der Übersetzer genommen hat.

c. 4, III, 47, et incendet colonia eorum igne cum aede sancta domini. R. liest colonias und der Satz lautete hebr.: ויבער משכנותיהם באש ואת בית מקדש ה': Auch VII, 15, et implebitur colonia et finis habitationis eorum sceleribus et iniquitatibus“ ist colonia = המשכן und bezeichnet den Tempel und finis = גבול „Gebiet.“ וימלא המשכן וגביל משבתם רשע ועול: Ebenso heisst VIII, 24 aliquos configit circa coloniam eorum „vor ihrer eigenen Wohnung.“

In c. 4, VI, 24 . . . et tribus crescent et devenient apud natos in tempore tribum . . . erklärt R. das unverständliche in temp. trib.

Alle diese, mit Ausnahme Langen's und seiner Anhänger, stimmen jedenfalls darin überein, dass die a. M. vor der Zerstörung Jerusalems durch Titus entstanden ist, was aus der Nichterwähnung dieses weltgeschichtlichen Ereignisses wohl mit ziemlicher Sicherheit zu entnehmen ist. Langen a.a. O., der einzig und allein des „Apostels" wegen über die Katastrophe hinweggeht und bald nach der ersten „ruina templi und civitatis" das Buch entstanden sein lässt, würde vermutlich das Buch noch später angesetzt haben, wenn er den Apostel Judas, der „als einer der allerjüngsten Brüder des Jacobus spätestens cca. 80 leben konnte", später hätte setzen können, ebenso wie er als Kanoniker ex professo es früher hätte verfasst sein lassen, wenn er den sicheren Beweis hätte führen können, dass ein Apostel Judas früher gelebt hätte. Auch Rosenthals Ansicht a.a. O. S. 17, der gerade aus dem flüchtigen Hinwegeilen des Verfassers über die dem Tode des Herodes folgende trostlose Zeit folgern will, dass der Verfasser die Katastrophe deshalb nicht erwähnt habe, weil die Erinnerung daran noch so frisch war, ist nicht recht glaublich, ja sogar höchst unwahrscheinlich.

Was die Sprache und den Ursprung des Buches anbelangt, so herrscht wohl kaum noch ein Zweifel darüber, dass es im hebräischen Sprachidiom verfasst palästinensischen Ursprungs war, wenn auch die Möglichkeit nicht ausgeschlossen ist, ja vielleicht sogar nahe liegt, dass zwischen dem hebr. Originale und der latein. Übersetzung noch eine griechische Transversion, wie dies in jener Zeit, in welcher der Alexandrinismus noch in Blüte stand,

---

durch בעת השבטים welches aus בעת השפטים entstand „in der Zeit der Strafgerichte, des letzten Gottesgerichtes."

Schliesslich noch c. 5, VI, 33, „et ipsi dividentur ad veritatem" ist nach Schmidt-Merx ויהלקון על קושטא „sie werden in Betreff der Wahrheit verschiedener Ansicht sein," dem aber das folgende „non enim sequentur veritatem Dei" widerspricht. Nach R. ist חלק hier in dem talmud. Sinne gebraucht „sich von einer Ansicht trennen, gegen dieselbe streiten," also ויחלקו על האמת „sie werden gegen die Wahrheit streiten."

ganz erklärlich ist. Selbst Hilgenfeld, der das Original direkt ein griechisches sein lässt, giebt zu, dass es zum mindesten von hebräischem Geiste durchtränkt ist, wenn er es auch — allerdings ohne gerade sehr triftige Beweise — merkwürdiger Weise römisch-abendländischen Ursprungs sein lässt. Auch Volkmar a. a. O. S. 56. ist von vornherein der Meinung, dass nach dem Manuscript zu urteilen lediglich griechischer Grund zu erkennen ist, wenn auch der Verfasser hebräisch denkt: „denn es ist das Wesen des Hellenismus überhaupt, dass der Hebräer sich bemüht, allgemein verständlich zu werden, also seine Gedanken in's griechische Gewand zu hüllen. . . . Auch ein entschiedener Rabbi konnte, wenn er einen Mahnruf aus Mose's Munde allgemein zu machen bemüht war, sich in der Weltsprache jener Zeit aussprechen, wobei er die Bibelübersetzung des a. T. vorzugsweise benutzen konnte.". Aber auch die Möglichkeit, dass unser Buch von Anfang an aramäisch oder rabbinisch hebräisch geschrieben war, ist nach V. nicht von der Hand zu weisen, umsomehr, als z. B. die griechischen Fragmente des Syncellus zum Buche Henoch, das nach V. mit der a. M. ziemlich gleichzeitig ist, in den Geisternamen zweifellos den hebräischen Grund zeigen, während die äthiopische Übersetzung desselben Buches griechischen Ursprung verrät.[19] „Also muss man sich vor einem Definitivum in dieser Frage hüten."

Während V. aber in diesem Punkte mit der allgemeinen Ansicht ziemlich übereinstimmt, geht er in Bezug auf das Alter des Buches ohne viele Skrupel weit über die Tempelzerstörung hinaus und setzt seine Entstehung in die Zeit des Barcochebakrieges, etwa gegen Ende des I. Drittels des II. christl. Jahrhunders a. 137; (a. a. O. S. 92.) Das Buch Henoch, das V. ebenfalls in die Zeit der hadrianischen Verfolgungen setzt, ist dem Verfasser unseres

19) Vgl. Volkmar, Beiträge zur Erklärung des äthiopischen Buches Henoch, ZDMG. 1860.

Buches bekannt und der „homo de tribu Levi", der tröstend und rettend erscheinen wird, ist R. Akiba. Diese Ansicht V.'s ist geschickt in allen ihren Punkten widerlegt von Hilgenfeld in der Ztschr. f. wiss. Theol. 1867 und von Wieseler a. a. O. S. 622 ff. An Volkmar schliesst sich auch Philippi a. a. O. S. 105 ff. an, wenn er auch in der Bestimmung der Zeit mit V. nicht übereinstimmt. Auch ein hebr. Original lässt sich nach Ph. durch nichts beweisen — trotz der hebraisierenden Färbung der Latinität, die er S. 183 zugeben muss, da man nicht annehmen kann, dass mehrere Apostel „ein jüdisches Machwerk", so drückt sich Ph. S. 184 aus, „das nicht einmal von Josefus berücksichtigt ist, citiert haben, und auch die Berührung mit dem n. T. (?) die spätere Abfassung des Apocryphons fordert." So behauptet Ph., aber leider hat er vergessen, die Beweise für seine Behauptungen beizubringen.

Fassen wir nun noch einmal alles zusammen, so erscheint es als das Wahrscheinlichste, dass die assumptio Mosis in der I. Hälfte des I. chr. Jhrh., vielleicht noch etwas früher, in Palästina entstanden ist. Das hebräische Original ist in den fortwährenden Stürmen jener unruhigsten Zeiten Israels verloren gegangen, wie so vieles andere, aber sein hebräischer Ursprung ist deutlich erkennbar. Einzelne Überbleibsel und zerstreute Erinnerungen sind aus ihm, wie noch mehr aus solchen Büchern, in spätere jüdische Sagen eingedrungen und in ihnen mit anderen Sagenstoffen über denselben Gegenstand verwebt, aber die hebräische Urschrift wiederzufinden, wird für uns wohl immer eine vergebliche Hoffnung sein.

III.

Die Sagen über den Tod Mose's in jüdischen Quellen.

Die jüdischen Sagen über den Tod des Gesetzgebers nehmen einen grossen Raum ein und sind in allen Teilen der jüdischen Litteratur verbreitet. Sie finden sich im Targum und Talmud, in den Midraschim, die mehr halachi-

schen Inhalts sind, wie Sifré, Sifra und auch die Mechiltha, wie in denjenigen mehr agadistischen Inhalts, die nicht nur eigentliche poetische Produktion umfassen, sondern jede freiere Abstraktion des biblischen Inhalts, die sich in bildlicher Darstellung gleichsam verkörpert hat, enthalten.

Wenn nun auch manche Midraschim ein höheres Alter beanspruchen als ein Teil der uns vorliegenden Targumim und der Talmud, so erscheint es doch wohl zweckmässiger, zuerst auf die Sagen in Targum und Talmud einzugehen, da sich in ihnen wohl die ältesten Sagen in ihrer Urgestalt, noch weniger umgestaltet von der schaffenden Phantasie der reinen Agada, zeigen werden.

A. Die Sage in den Targumim.

Die Targumim entwickelten sich auch dem Institut der seit Esra eingeführten Schriftübersetzung in die westaramäische Sprache, welche nach dem Exil mehr und mehr in das Volk eingedrungen war.[20]) Das Niederschreiben dieser Übersetzung ward anfangs nicht gebilligt,[21]) doch waren schon schriftliche Targumim an Anfange der christlichen Zeitrechnung vorhanden,[22]) wenn auch ihr Gebrauch beim Gottesdienste unstatthaft war.[23])

In der ältesten uns bekannten aramäischen Bibelübersetzung des Onkelos, die bis in die Zeit der Soferim (I. Jhrh.) hinaufreicht, ihre Schlussredaktion aber jedenfalls

---

20) Vgl. Neh. 8,8 und dazu Megill. 3a.

21) Sabb. 115a und Zunz, Gottesd. Vortr. d. Jud. S. 62, a.

22) Dies zeigt die Stelle Meg. 3a (vgl. Zunz a. a. O. S. 64) תרגום של תורה אנקלוס הגר אמרו תרגום של נביאים יונתן בן עוזיאל וכ׳. In Kidd. 49a erklären es die Tosafot sogar mit Bezug auf diese Stelle als Tradition vom Sinai und so wird es auch im Tanchuma zu וירא und כי תשא sowie in der Pesikta rabbathi c. 8 als תורה שבעל פה bezeichnet; vgl. Frankel, Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss. d. Judent. VI, 97 ff.

23) Vgl. Jerus. Meg. IV, 1 und Frankel a. a. O. S. 98 Anm.

erst in der Zeit des Misnaabschlusses gefunden hat,[24]) ist die Übertragung noch eine einfache, die sich an dem natürlichen Wortsinn anschliesst.

Im Targum Jeruschalmi, das wir für die historischen Teile des Pentateuches besitzen, tritt uns die Agada bereits in reicherer Fülle entgegen.[25]) Es ist ein Produkt des amoräischen Zeitalters und gehört etwa dem III. oder IV. Jahrhundert an;[26]) seine Sprache klingt an die der Mischna, an und sein Verfasser hat das Targum des Onkelos vor sich gehabt. Die kleinen Glosseme, die man früher als fragmentarische Überreste oder als Varianten zu dem dritten unserer Targumim, dem sog. T. Jonathan erklärte, sind ein kritischer Kommentar zum Onkelos.[27])

Obgleich in ihm die Segenssprüche Mose's über die einzelnen Stämme bereits sehr ausgedehnt und zum teil mit einer Weissagung ihres künftigen Schicksals verknüpft sind, finden wir unsere Sage nicht einmal angedeutet.

Dagegen haben wir in dem sog. Targum Jonathan, einer Erweiterung und Umgestaltung des vorerwähnten Fragmententargums nach dem Geschmacke der späteren und nachtalmudischen Zeit, das frühestens der Mitte des VII. Jahrhunderts angehört,[28]) seine Quellen in Mischna,

---

24) Vgl. Frankel, Zum Targum d. Propheten, S. 9, Levi in Geigers wiss. Zeitschr. S. 175, Gronemann, Die Jonath. Pentat. Übersetzg. etc., Leipzig 1879, S. 4 ff., Berliner, D. Tharg. Onk., setzt die Abfassg. in das II. Jhrh., vgl. dazu Schürer, theol. Literat. Ztg. IX, 403 ff.

25) Vgl. Gronemann a. a. O. S. 6.

26) Bacher, Über d. gegenseit. Verhältnis der pentat. Targume in ZDMG. 1874, S. 60 ff., nimmt als die Zeit seiner Entstehung das II. Jhrh. an und hält es für die Quelle des Onkelos; vgl. dagegen Gronemann a. a. O. S. 7 u. 8 Anm.

27) Vgl. Traub und Seligsohn in Frankel's Monatsschr. f. Gesch. u. Wissen d. Jud. 1857, VI, 140 ff. u. 145.

28) Vgl. Gronemann a. a. O. S. 9, wo G. aus der Abbreviatur ת״י, welche ursprünglich תרגום ירושלמי bedeutete, ת׳ יונתן sich bilden lässt; vgl. auch Traub u. Seligsohn a. a. O. 141 ff. u. ZDMG. XXVIII, S. 69 ff.

Talmud, Mechiltha, Sifra und Sifre nach[79] und später von jüngeren Midraschim benutzt wird,[80] unsere Sage bereits in ziemlich bedeutendem Umfange zu Deut. 32[48] ff. u. 34[1] ff.

Als Mose auf Gottes Geheiss am 7. Adar den Berg Nebo besteigen wollte, da dachte er bei sich: „Vielleicht soll dieses Hinaufsteigen dem des Berges Sinai gleichen,“ und er sprach: „Ich will das Volk darauf vorbereiten.“ Aber Gott erwiderte ihm: „Nein, thue dies nicht, sondern gehe und betrachte das Land, welches ich den Kindern Israel zum Besitz geben will, und stirb dann, wie dein Bruder Aron gestorben ist auf dem Berge Amanus.“[81] Da begann M. zu bitten: „Herr der Welt, lass mich nicht gleichen jenem Manne, der einen einzigen Sohn hatte, welcher ihm geraubt wurde; mit vielem Gelde löste er ihn aus, lehrte ihn Weisheit und Kunst, nahm ihm ein Weib, pflanzte zur Hochzeit die Plantage der Könige,[82] errichtete ihm ein Hochzeitshaus, bestimmte ihm eine Morgengabe, befestigte ihm das Brautzelt, lud Hochzeitsgäste ein, buk Brot, schlachtete Vieh und mischte Wein für ihn. Als er nun soweit war, seinen Sohn zu ver-

79) Vgl. Traub und S. a. a. O. S. 103.

80) Vgl. T. und S. a. a. O. S. 104, Anm. 4 und Zunz a. a. O. S. 79, Anm. 6.

81) טורוס אומנוס = הר ההר so Levy in s. Wörterb. zu d. Targ., ein Berg in Cilicien, Amanus, in der Gebirgskette des Taurus, ausser an unserer Stelle noch Num. 20, 22 u. 33, 37 ff. vorkommend; da jedoch der Berg Hor an der Grenze von Edom gelegen als N. punkt Palästinas betrachtet wurde (vgl. Mischna Challah IV, 8, J. Gittin 8a u. ö.) so hat vielleicht die Verwechselung mit אמנה, einem Flusse, der auf dem Antilibanon entspringt, die Verwechselung herbeigeführt. Nach Palmer a. a. O. S. 400 ist ט״א der heutige Dshebl el Akka, der N. abhang des Libanon, während der Berg Hor der Dshebl Harún ist, der sich so auffällig über das Randgebirge von Edom erhebt, dass er den Namen הר ההר d. i. „Berg der Berge“ wohl verdient.

82) אבוורנקי. Nach Levy a. a. O. das pers. Chorenga „Speiseort,“ „Plantage“ נציב אבורנקי דמלכיא „er pflanzte die Plantage der Könige“ soll wohl bedeuten: „Er traf die grossartigsten Vorbereitungen.“

mählen und die Hochzeitsgäste schon die Mahlzeit halten wollten, da wurde jener Mann plötzlich vor den Richterstuhl des Königs geladen und zum Tode verurteilt; und nicht einmal so lange wartete man mit der Vollstreckung des Urteils, bis er die Freude seines Sohnes gesehen. So habe auch ich mich um dieses Volk bemüht, habe es auf deinen Befehl aus Egypten geführt, habe es in deiner Lehre unterrichtet, in deinem Namen ihm das Stiftszelt erbaut, und da nun die Zeit herannaht, da es den Jordan überschreiten soll, um das Land in Besitz zu nehmen, werde ich dem Tode übergeben; wenn es dir recht ist, hebe diese Bestimmung auf, bis ich den Jordan überschritten und Israels Glück erschaut habe; dann will ich sterben." Aber Gott antwortete ihm: „Weil du dich bei den Haderwassern gegen mich vergangen hast, deshalb kommst du nicht in das Land."

Es folgt dann ähnlich wie im Fragmententargum die Segnung der Stämme und die teilweise Vorausverkündung ihrer Schicksale. Dann steigt M. auf den Berg Nebo und schaut das Land, worauf Deut. 34[5] ff. ein längerer Bericht seines Todes folgt.

Am 7. Adar, Mose's Geburtstage, war auch sein Todestag. Eine Stimme erscholl vom Himmel und rief: „Kommt, alle Geschöpfe der Welt,[33]) und seht den Kummer Mose's, der sich abgemüht, ohne Nutzen davon zu haben, obgleich er mit vier schönen Kronen verherrlicht ist. Die Krone der Lehre gebührt ihm, denn er hat sie aus dem Himmel gebracht und sie wurde ihm offenbart im Glanze der göttlichen Majestät von 2000 Myriaden Engeln und mit 42000 feurigen Wagen; die Krone des Priestertums gehörte ihm in den 7 Tagen der Einweihungsfeier (des Stiftzeltes); die Krone der Herrschaft nahm er in Besitz, ohne dass er sein Schwert entblösste[34]), sein Ross zäumte

33) עללי עלמא „Früchte der Welt" wohl „Geschöpfe."

34) ולא סוסא אסר „אסר" „binden" wird wohl hier bedeuten „er zäumte sein Ross nicht zum Kampfe."

und Truppen anführte[35]); und auch die Krone des guten Rufes erwarb er sich durch seine guten Thaten und durch seine Demut; deshalb starb M. im Lande Moab durch den Kuss Gottes.

Es folgt dann ein längerer Hymnus auf Gott, in dessen Verlauf wir auch erfahren, dass Gott Mose in Begleitung von Scharen dienender Engel begrub. Michael und Gabriel bereiteten ein goldenes Lager, besetzt mit Edelsteinen, Sandaresen[36]) und Beryllen, und belegt mit Polstern von feinster Wolle, purpurnen Decken und weissen Mänteln. Metatron, Jofiel, Uriel und Jofjofiat, die Fürsten der Weisheit, legten ihn auf die Bahre, durch sein Wort führte ihn Gott vier Meilen weit und begrub ihn im Thale gegenüber dem Baal Peor, denn (damit?) so oft[37]) sich der Peor erhob, um Israel an seine Sünde zu erinnern, schaute man es am Grabmal des Mose.[38])

Noch jünger ist das Targum zum Hohen Liede, welches nach Zunz a. a. O. S. 65 der späteren nachtalmudischen Zeit angehört, und überhaupt weniger eine Übersetzung als ein fortlaufender agadischer Kommentar zu nennen ist. Es enthält zu I[7] ebenfalls eine Sage über Mose's Tod.

Als M.'s Todesstunde herannahte, sprach er zu Gott: „Offenbare mir die Zukunft des Volkes, wie sie sich unter den Nationen verhalten werden, wie es ihnen im Exil ergehen wird u. s. w.“ Da antwortete ihm Gott: „Ich werde suchen, die Verbannung von ihnen abzuwenden, und ihnen gnädig sein; nur sollen sie ihre Wege in Gerechtigkeit

35) ארגיש, Af. v. $\sqrt{}$ רגש „rauschen“ = „aufrütteln, in Bewegung setzen.“

36) יורכין nach Levy a. a. O. = יורקין „Edelsteine,“ סנדלכין, wahrscheinl. Sandaresus (σανδαράχινος), ein aus Indien und Arabien kommender Edelstein.

37) כלו קביל וכ׳, כל mit dem Partic. verbunden steht wie כל אימת adverbialisch, s. Levy a. a. O. s. v. כולא.

38) Vgl. zu dieser etwas schwer verständlichen Stelle w. Anm. 112.

wandeln, die Gebete verrichten nach Anordnung ihrer Leiter und ihre Kinder lehren, in das Gotteshaus und das Lehrhaus zu gehen; dafür sollen sie ihre Nahrung finden, bis der Messias kommt und sie in Frieden wieder in ihr Land zurückführt."

B. Die Sage im Talmud.

Auch im Talmud findet sich manches Sagenhafte über Mose's Tod, wenn auch sehr zerstreut und rudimentär. Doch wird darauf als auf die Quelle vieler späterer Midraschim wohl etwas näher einzugehen nötig sein.

Die Hauptstelle ist T. Sota 13b und 14a zu finden. Die Mischna ib. 10b. bringt dort verschiedene Beispiele, um den Grundsatz der göttlichen Weltordnung מדה כנגד מדה, Mass gegen Mass, sowohl im Bösen, als im Guten zu beweisen, und führt für letztere Behauptung als Beweis Joseph an, der als der beste von Jacobs Söhnen das Verdienst hatte, seinen Vater zu beerdigen, wofür er von dem grössten Manne in Israel, Mose, bei dem Auszuge aus Egypten mitgenommen wurde;[39]) Mose wurde für diese seine That von dem grössten aller Wesen, von Gott, beerdigt. Dazu hat die Gemarah (13a.) Folgendes: Die Stelle Deut. 3[26] ויאמר ה׳ לארב לך deutet sie auf 3 Arten, indem sie einmal, um den Grundsatz מדה כנגד מדה auch hier zu beweisen, dazu die Stelle Num. 16[7] vergleicht, wo Mose mit רב לכם בני לוי die aufständischen Leviten tadelte; eine andere Deutung nimmt „רב" als „Herr" und bezeichnet als diesen Mose's Nachfolger Josua; eine dritte Ansicht endlich lässt die schon später im Midrasch weiter ausgebildete Sage durchschimmern, indem sie angiebt: „Genug der Bitten"; man möchte sonst sagen: „Wie unbeugsam ist doch der Lehrer und wie zudringlich der Schüler."[40])

---

39) Zur Sage vgl. Sota 13a und Rabboth, Genes. s. 1 u. Deut. sect. 11.

40) חרב כמה קשה והתלמיד כמה סרבן:

Eine weitere Sage knüpft sich an die Stelle ויעל משה מערבות מואב אל הר נבו „u. M. stieg von Moab's Gefilden nach dem Berge Nebo"; sie lautet: Zwölf Stufen waren dort, aber M. legte sie mit einem Schritte zurück.[41]) Dann folgt eine ganze Anzahl von Sagenandeutungen. Die Thore der Weisheit[42]) wurden ihm verschlossen. Sein Geburtstag war auch sein Todestag.[43]) An jenem Tage fungierten 2 Gelehrte, von denen dem einen seine Vollmacht genommen und diese dem anderen übergeben wurde.[44]) Er starb im Erbteil Reuben's, wurde aber im Erbteile Gad's begraben, 4 Milliarien vom ersteren entfernt, die er auf den Flügeln der Gottheit zurücklegte, wobei die dienenden Engel sprechen: „Gottes Gerechtigkeit hat er ausgeübt und seine Rechte an Israel" (Ps. 94) und Gott selbst ausrief: Wer wird mir nun das Volk der Frevler erhalten und wer aufrecht mir das Volk der Übelthäter[45]) Nach seinem Tode erscholl, wie R. Elieser, der Grosse, berichtet, 12 Miliarien im Umkreis des jüdischen Lagers eine Stimme vom Himmel: „Tot ist Mose, der grosse Lehrer Israels".[46]) Nach einer Sage ist er überhaupt nicht gestorben, sondern er lebt noch weiter im Dienste Gottes.[47]) Sein Grab kennt Niemand, obgleich durch die Beschreibung der Bibel Zeichen genug angegeben sind, als „im Thale,

41) י״ב מעלות היו שם ומשה פסען בפסיעה אחת:

42) נסתתמו ממנו שערי חכמה:

43) Vgl. Kiduschin 38a.

44) תנא אותו שבת של דיו זוגי היתה, ניטלה רשות מזה וניתנה לזה: $\delta \acute{\upsilon} \omega$ = דיו.

45) היכן משה מת? בחלקו של ראובן וכ׳, והיכן משה קבור? בחלקו של גד וכ׳, ומחלקו של ראובן עד חלקו של גד כמה הוי? ד׳ מילין: אותן ד׳ מילין מי הוליכו? מלמד שהיה משה מוטל בכנפי שכינה ומלאכי השרת אומרים, צדקת ה׳ עשה ומשפטיו עם ישראל, והקב״ה אומר, מי יקום לי עם מרעים מי יתיצב לי עם פועלי און:

46) תניא ר׳ אליעזר הגדול אומר. י״ב מיל על י״ב מיל כנגד מחנה ישראל בת קול משמיע ואומר, וימת משה ספרא רבא דישראל:

47) יש אומרים לא מת משה, כתיב הכא וימת שם וכתיב התם ויהי שם עם ה׳, מה לחלן עומד ומשמש [illegible]

im Lande Moab, gegenüber Beth-Peor“. Auf Befehl eines Kaisers suchte man auch einst nach dem Grabe des Propheten; wenn nun die Suchenden im Thale sich befanden, so sahen sie es auf dem Berge; stiegen sie aber hinauf, so erblickten sie es wiederum unten; selbst M. kannte seine Begräbnisstätte nicht.[48]) Weshalb Mose nach dem Lande Israel zu gelangen wünschte, war nach R. Simlaï aus folgendem Grunde: „Viele Gebote, sagte M. zu Gott, sind für Israel nur im eigenen Lande erfüllbar; deshalb möchte ich gern dorthin kommen, um sie ausüben zu können“. Aber Gott gab ihm zur Antwort: „Du forderst dies doch nur, um dafür belohnt zu werden, wohlan, ich werde dir diese Gebote anrechnen, als ob Du sie schon erfüllt hättest.[49])

In Berach. 18b, 19a wird Mose von Gott beauftragt, den Erzvätern die Versicherung zu geben, dass Gott seine Zusage in Betreff des heiligen Landes erfüllt habe.[50])

Bab. bath. 17a giebt an, dass der Todesengel über M. keine Gewalt hatte, sondern Gott im Kusse seine Seele hinwegnahm; auch sein Leib fiel nicht der Verwesung anheim.[51]) Rosch ha Schanah 21b. endlich erzählt, dass von den 50 Arten der Weisheit, welche auf Erden existieren, Mose 49 besass.[52])

---

48) ויקבר אותו בגיא בארץ מואב מול בית פאור, אמר ר׳ ברכיה סימן בתוך סימן ואפילו הכי לא ידע איש את קבורתו וכ׳: ר׳ חמא בר רבינה אמר אף משה רבינו אינו יודע חיכן קבור וכ׳:

49) דרש ר׳ שמלאי, מפני מה נתאוה משה רבינו לכנס לא״י, וכי לאכול מפריה הוי צריך, או לשבוע מטובה הוי צריך? אלא כך אמר משה הרבה מצוות נצטוו ישראל ואין מתקיימין אלא בא״י, אכנס אני לארץ, כדי שיתקיימו כולן על ידי, אמר לו הק״ב״ה כלום אתה מבקש שכר מעלה אני עליך כאילו עשיתים:

50) אמר הק״ב״ה למשה לך אמר להם לאברהם ליצחק וליעקב שבועה שנשבעתי לכם כבר קיימתיה לבניכם . . . . לאחזוקי ליה טבותא למשה:

51) על ששה לא שלט מלאך המות ואלו הן, אברהם וכ׳ משה וכ׳, ז׳ לא שלט בהן רמה ותולעה וכ׳:

52) רב ושמואל חד אמר נ׳ שערי בינה נבראו בעולם וכולם ניתנו למשה חסר אחד:

Jedenfalls ist die Sage in ihrer uns hier erscheinenden Gestalt — und so erscheint sie auch in den ältesten Midraschim — eine sehr einfache und schlichte, in der sich auch nicht die geringste Andeutung über einen Kampf um den Leichnam des Gesetzgebers findet, wie er in der sog. christlichen Sage einen der Grundzüge bildet und in jüngeren Midraschim auch Aufnahme gefunden hat.

C. Die Sage in Sifré, Sifra und Mechiltha.

Die Untersuchung über die Abfassungszeit der Midraschim ist mit grossen Schwierigkeiten verbunden, weil die meisten von ihnen uns nicht mehr in der ersten Redaktion vorliegen und auch die uns vorliegenden Texte durch Abschreiber, Drucker und in nicht geringem Masse auch durch die Censur vielfach korrumpiert sind.

Dass schon in sehr früher Zeit Midraschim vorhanden waren, wissen wir aus Meg. 3a. Doch waren manche Lehrer gegen das Aufschreiben der Agada[53]) und erst seit dem Anfange des III. Jhrh. ist das Vorhandensein von Agadabüchern vielfach bezeugt.[54])

Die ältesten Midraschim sind mehr halachischen Inhalts;[55]) Mechiltha zu Exodus von החדש הזה לכם ראש חדשים[56]), Sifra oder תורת כהנים zu Lev.[57]) und Sifré zu

53) Vgl. Zunz a. a. O. S. 179 und 359a.

54) Vgl. Lerner. Quellen und Anlage von Beres. rabba im Magazin 1880, S. 208.

55) Die Mech. ist allerdings zum grössten Teile agadisch, wenn sie auch von Anfang an halachisch abgefasst war (vgl. Hoffmann, Zur Einleitg. in die halach. Midr., Berlin 1887, S. 37), Sifra ist fast vollständig halachisch (vgl. Frankel, Monatsschr. 1854, S. 453), während Sifré besonders zu Deut. wieder mehr Agada enthält (vgl. Hoffmann a. a. O. S. 66).

56) Vgl. Hoffmann a. a. O. S. 36 ff. und Weiss, Die Mechiltha Wien 1865, Einl.

57) Vgl. Hoffmann a. a. O. S. 20 ff.

Num. und Deut.[58]) Sie stammen in ihren ältesten Bestandteilen aus dem II. Jahrhundert[59]) und gehören grösstenteils R. Ismael, dem Zeitgenossen des R. Akiba, an,[60]) doch hat ihre Schlussredaktion erst bedeutend später, im IV. Jahrh. stattgefunden.[61])

Im Sifré, sect. Pinchas findet sich die folgende Sage über unsern Gegenstand: Gott sprach zu Mose: „Viel hast du dich abgemüht und angestrengt, gehe nun hin und

58) Vgl. H. a. a. O. S. 51 u. 66 ff. Doch bestand daneben noch ein Sifré zu Exodus, den wir zwar nicht mehr besitzen, der aber durch eine ganze Anzahl von Stellen im babylonischen Talmud als sicher bestehend beglaubigt wird, vgl. Hoffmann a. a. O. S. 45 ff.

59) Vgl. Zunz a. a. O. S. 46 ff.

60) So die Mech., die ausdrücklich als die Mech. des R. Ismael bezeichnet wird; der Sifré gehört der Schule R. Akibas zum Teil an, (vgl. H. a. a. O. S. 26 ff.) soweit er aus dem Midrasch des R. Jehuda entnommen ist, doch gehören auch grosse Partieen dem R. Ismael an, welche aus dem Midrasch (Mechilta) des R. Simon b. Jochaï stammen. Aus den letzteren ist auch der talmudische Sifré zu Exodus, Num. und Deuteron. zusammengesetzt (H. a. a. O. S. 27); der Sifré zu Numeri ist jedoch seinem Grundstocke nach aus der Schule R. Ismaels, (H. a. a. O. S. 52 ff.) und auch der erste agadische Teil des Sifré zu Deuteron. (I 1—30; III, 23—29; VI, 4—9; XI, 10—32; H. a. a. O. S. 66 ff.) gehört R. Ismael an, während die Halacha (XII, 1—XXVI, 15) und der letzte agad. Teil (XXX, 14 u. XXXIV, 2—Ende) aus dem Midrasch des R. Simon b. Jochaï stammen, in welchen nur wenige Ismael'sche Midraschim herübergenommen sind. Dass eine Mech. des R. Ism. einst auch zu Léviticus, Num. und Deut. bestand, wissen wir nur aus Maimonides Einleitung in die Mischna, in der er sagt: ורבי ישמאל פירש מאלה שמות עד סוף התורה והוא הנקרא מכילתא׳: obgleich er schwerlich eine solche je gesehen hat; doch hat sie sicher existiert, wie H. a. a. O. S. 73 ff. beweist (gegen Zunz a. a. O. 48c; vgl. Weiss, Mech. XVII ff.).

61) Die Schlussredaktion des Sifra ist die Zeit R. Chija's, des Älteren, eines Schülers Rabbi's (H. a. a. O. S. 24); auch die Mech. ist erst unter den Schülern Rabbi's zu ihrem Abschlusse gelangt (H. a. a O. S. 40/41), ebenso wie der Sifré zu Deut. (H. a. a. O. S. 70), der in der uns vorliegenden Recension aus Palästina, und zwar aus der Schule des R. Jochanan zu stammen scheint, während der Sifré zu Num. etwas älter ist und jedenfalls einen anderen Schlussredaktor hatte als den zu Deut. (H. a. a. O. S. 52 ff.)

ruhe in Frieden.“ Da bat M.: „Lass mich als gewöhnlichen Mann in das Land eintreten.“ „Ein König zieht nicht einher gleich einem gewöhnlichen Manne.“ „Dann will ich Josua's Schüler werden.“ „Soll der Lehrer zum Schüler seines Schülers werden?“ „Dann will ich durch die Luft oder durch die Erde hinein.“[62]) „Nein, du sollst das Land nicht betreten.“ „So lass wenigstens meine Gebeine über den Jordan kommen.“ „Nein, auch das wird nicht geschehen; fordere etwas anderes von mir, und ich werde es erfüllen.“ „Dann zeige mir das Land.“ „Das will ich thun.“ Und Gott zeigte ihn das Land in seiner ganzen Ausdehnung.[63])

Eine andere Sage haben wir in sect. נצבים וילך zu Deut. 31[14]. Eine göttliche Eingebung veranlasste Mose, Josua einen Dolmetscher zur Seite zu setzen,[64]) und nach einer Ansicht hob M. Josua von der Erde auf, setzte ihn auf seinen Schoos und horchte mit ganz Israel auf die Worte seines Nachfolgers.

Im Namen R. Natan's wird dort auch folgendes mitgeteilt: Mose war betrübt darüber, dass keiner seiner Söhne ihm nachfolgen sollte in der Führung des Volkes. Da sprach Gott zu ihm: „Sind die Söhne deines Bruders nicht wie deine eigenen?[65]) Wohlan, derjenige, welchen

62) אכנס דרך אויר או דרך חלל. Vielleicht ist חלל hier aber mit אויר synonym, wie das aram. חללא, das nach Levy a. a. O. auch „Luft“ bedeutet.

63) Nach R. Elieser gab er seinen Augen soviel Kraft, dass er die ganze Welt überschauen konnte. Dieselbe Sage findet sich auch Sifré ss. האזינו zu Deut. 32,[49] und וזאת הברכה zu Deut. 34,[1]. An ersterer Stelle zeigt der Engel Melatron Mose das Land. Zum Anfang unserer Sage vgl. auch Mech. s. שירה.

64) תן לו מתורגמן ליהשע: Unter dem „מתורגמן“ wird wohl der Hohepriester Eleasar zu verstehen sein, an den sich Josua in schwierigen Fällen wenden sollte, um Auskunft und Belehrung zu erhalten (vgl. dazu weiter unten).

65) Vgl. Num. rabb. s. 21 zu Num. 27[12], wo unsere Sage noch etwas erweitert ist.

ich zum Führer über Israel bestelle, soll an der Thüre Eleasars stehen (um Rat zu erfragen). Da ermannte sich M. und ermutigte den Josua vor ganz Israel und sprach zu ihm: „Das Volk, welches ich Dir übergebe, ist noch jung und unerfahren; wenn es Unrecht thut, werde nicht zornig seinetwegen."

Der Todesengel bekam von Gott den Auftrag, die Seele Mose's zu holen. Aber M. sprach zu jenem: An dem Ort, an welchem ich mich aufhalte, hast Du keinen Zutritt und Du verlangst noch dazu meine Seele?" Und er schrie ihn an und trieb ihn hinweg durch seine Drohungen. Als der Todesengel nun mit leeren Händen zu Gott zurückkehrte, ward ihm wiederum derselbe Befehl. Darauf suchte der Engel den Propheten, fand ihn aber nirgends, obgleich er das Meer, die Berge und die Hügel nach ihm fragte. Nur die Antwort wurde ihm schliesslich zu Teil, dass Gott nur seinen Aufenthalt kenne und ihn zu sich genommen habe.

Josua trauerte lange Zeit um den Verlust seines Lehrers, bis Gott zu ihm sprach: „Wie lange willst Du noch klagen? Er ist nicht nur Dir gestorben, sondern auch ich trauere um ihn".

Zu sect. האזינו Deut 32[48] hat der Sifré folgende Sage: Am Tag, da Mose sterben sollte, sprachen die Israeliten: „Wir lassen nicht von dem Manne, der uns aus Egypten geführt" u. s. w. Da sprach Gott: „Ich werde ihn um die Mitte des Tages in eine Höhle bringen, und wer die Kraft dazu in sich fühlt, möge mich daran zu hindern suchen". Ebendaselbst zu Deut. 32[50] hat der Sifré noch Folgendes: Mose sprach zu Gott: „Warum soll ich sterben? Ist es nicht besser, dass mich das Volk noch sieht, statt dass es von mir nur hört? Ist es nicht besser, dass sie sagen: „Dies ist Mose, der uns aus Egypten geführt und so viele Wunder gethan", als dass sie sagen: „das und das hat er gethan, das und das hat er gesprochen." Aber Gott antwortete ihm: „Ich habe bestimmt, dass in Bezug

auf den Tod alle Menschen gleich sind." Auch die Engel bekamen dieselbe Antwort, als sie Gott fragten, warum M. sterben müsse, da er doch alle Aufträge Gottes erfüllt habe.

Schliesslich findet sich noch manches in s. וזאת הברכה So zeigt Gott, als M. auf dem Gipfel des Pisgah das Land überschaut, ihm mit den einzelnen Gebietsteilen auch die Schicksale derselben und ihre bedeutendsten Männer. Ferner hat ein Teil der Sagen, welche Sota 13b. und Berach. 18a. sich finden, ihren Ursprung im Sifré.[66])

Auch in s. ואתחנן zu Deut. 3^{12} finden sich Andeutungen und Ansätze zu unserer Sage.

In der Mechiltha findet sich unsere Sage nur an einer Stelle, aber da ziemlich ausgedehnt, in der מסכתא דעמלק s. 2. Anfang (ed. Weiss S. 63 f.) zu Exod. 17^{14}.

Als Mose Sichon und Og besiegt hatte, dachte er: „Vielleicht ist mein Loos gewissen Bedingungen unterworfen, und Gottes Wege wie die der Menschen, bei denen der Höherstehende stets den Beschluss des unter ihm Stehenden nichtig machen kann;" daher flehte er zu Gott, ihm den Eintritt in das Land zu erlauben. Aber Gott sprach zu ihm: „Genug". Dann folgen weitere Bitten, wie im Sifré (v. S. 43), die aber vergeblich waren. Auch Eleasar bat M., er möge sich für ihn verwenden; aber auch dies war vergeblich; nur den Wunsch Mose's, vor dem Tode das Land noch einmal sehen zu dürfen, erfüllte Gott und zeigte ihm das Land in seiner ganzen Ausdehnung und seine bedeutendsten Fürsten und Helden

Im Sifra finden wir unsere Sage nirgends.

---

66) S. Anm. 45—48 u. Anm. 50. Zu Anm. 48 ist im Sifré noch der Zusatz: „Wenn die Hälfte der Suchenden oben war und die andere Hälfte im Thale, so sahen die oben befindlichen das Grab im Thale, die unten befindlichen aber erblickten es auf der Höhe."